

Différance Animal/Humano: deconstrucción epistemológica

**Animal/Human *différance*: epistemological
deconstruction**

Esther Zarzo

Universidad de Alicante, España

estherzarzo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1718-454X>

Cómo citar este artículo:

ZARZO, E. (2019). "Différance Animal/Humano: deconstrucción epistemológica", *Pangeas. Revista Interdisciplinar de Ecocrítica*, 1, pp. 20-27.

<https://doi.org/10.14198/pangeas2019.1.02>

RESUMEN

Esta investigación recupera los análisis deconstructivos sobre el límite teórico entre los conceptos de "animalidad" y "humanidad" que Jacques Derrida realiza en numerosos lugares de su obra, aunque muy especialmente en el recopilatorio de conferencias *El animal que luego estoy si(gui)endo*. En primer lugar, se ofrece una explicación sintética de la deconstrucción histórica y epistemológica realizada por Derrida del par "animal" / "humano", explicitando con ello el proceso moderno de definición por el cual tales categorías naturalizan y perpetúan la violencia estructural contra los seres categorizados bajo el concepto "animal". En segundo término, se clarifican los puntos débiles de tales categorizaciones detectados por el análisis deconstructivo, y cuya paradójica consecuencia es la crisis del concepto de "sujeto" que pretendía encumbrar. En tercer lugar, se

describe la estrategia derridiana para redefinir tales categorías de forma no excluyente y susceptible de reconocimiento ético.

Palabras clave: deconstrucción; animal; humano; alteridad; *différance*; ética

ABSTRACT

This research recovers the deconstructive analyses on the theoretical limit between the concepts of "animality" and "humanity" that Jacques Derrida has outlined in numerous bodies of his work, most especially in the compilation of his lecture series *The animal that therefore I am (More to follow)*. Firstly, a synthetic explanation is presented of the historical and epistemological deconstruction that Derrida makes of the "animal"/ "human" pair, thus making explicit the modern process of definition by which such categories naturalize and perpetuate the structural violence against those beings categorized under the concept of "animal". Secondly, clarifications are given on any weak points exposed by the deconstructive analysis of such categorizations, whose paradoxical consequence is the crisis of the concept of "subject" that it sought to elevate. Thirdly, the paper describes the derridean strategy to redefine such categories in a way that is non-exclusive and susceptible to ethical recognition, and a possible development path of the latter is considered.

Keywords: deconstruction; animal; human; Alterity; *Différance*; ethic



Licencia: Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es> ES

1. Introducción

En la cuestión del tratamiento ético de los animales confluyen varios problemas de distinta naturaleza; las dificultades legislativas dependen en gran medida de problemáticas éticas y metafísicas irresueltas heredadas de la tradición que se hace necesario explicitar. Son muchos los clásicos que han tratado de definir una ética capaz de considerar a los animales no humanos operando sobre uno de los elementos de la relación animal/ humano. Peter Singer (1983) y la minimización del sufrimiento de los animales por utilitarismo antiespecista, Tom Regan (1983) y la valoración de la vida de los animales; o Martha Nussbaum (2004) y la posible fundamentación del derecho de los animales en virtud de las capacidades constituyen algunos de los hitos de este intento. En este trabajo queremos recuperar el enfoque de la cuestión planteado por Jacques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008), obra en la cual explicita el proceso histórico de definición epistemológica del par “animal” / “hombre”, y desvela no sólo la estrategia excluyente de fondo, sino también las debilidades de tales categorías, apuntando con ello a una posible redefinición alternativa solidaria del reconocimiento ético de ambos términos.

Como es sabido, la deconstrucción derridiana consiste en aproximarse a las categorías vigentes con el objetivo de explicitar cómo se han construido histórica y epistemológicamente y atender con ello al posible significado no reconocido en tal categorización. Se trata de comprender cuál es la red de significados subyacente al sentido vigente, revelar aquellos sentidos excluidos que por el propio mecanismo de la definición quedan silenciados, y con ello dar reconocimiento a lo no contemplado por el sentido actual, a lo que difiere de la jerarquía de significados establecida, a la *différance*. De aquí que la deconstrucción sea una estrategia aliada y solidaria de los movimientos que

procuran el reconocimiento de la diferencia respecto del sentido imperante, en este caso concreto de la Ecocrítica.

Jacques Derrida aborda en numerosos lugares de su obra la problemática relación moderna entre lo que ha venido a denominarse “el animal” y “el hombre”. En sus propios términos, dicha relación se caracteriza por una objetualización teórica del animal en un sistema antropocéntrico que naturaliza, y que de hecho potencia, tal violencia estructural por excluir a los animales de la consideración ética. Desvelar el mecanismo de definición que ha dado lugar al estado de cosas es el objetivo de *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008): recopilatorio de conferencias en el que Derrida realiza un recorrido histórico por las definiciones canónicas de “el animal” de la tradición subjetual desde su definición clásica como *zoon alogon* hasta la modernidad representada por Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan entre otros.

A continuación se ofrece una síntesis de este análisis derridiano de los conceptos epistemológicos canónicos del par animal/ humano y sus consecuencias éticas; así como la descripción de la estrategia de definición alternativa planteada por Derrida. Ambas aportaciones de especial relevancia para nuestra actualidad debido a la crisis ecológica generalizada y la necesidad de redefinición de los términos problematizados.

Se quiere con ello, de una parte, dar a conocer de forma sintética el proceso por el cual un mecanismo de definición, claramente excluyente y con graves errores de base, continúa suprimiendo al animal de la consideración ética; y de otra parte, aportar elementos teóricos susceptibles de implementarse en definiciones de animal y hombre que alberguen la posibilidad del reconocimiento ético del animal, en la actualidad absolutamente cosificado.

En el transcurso de los dos últimos siglos, las formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas [...] por los desarrollos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de *técnicas* de intervención en su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a una escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de lo que se puede llamar la producción alimenticia de la carne animal, por la inseminación artificial masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobreactivada [...] sino a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto bienestar humano (Derrida, 2008: 41- 42).

2. Deconstrucción del límite teórico entre “animalidad” y “humanidad”

Del análisis deconstructivo de los distintos límites que teóricamente distinguen, separan y jerarquizan al hombre por encima del animal, Derrida concluye que parte de la violencia estructural es constitutiva al proceso de humanización y al desarrollo del saber tecno-científico que toma forma ya en la tradición judeo-cristiana-islámica; y cuya estrategia excluyente ha consistido en fundar la definición de “el hombre” en una característica que, con argumentos o no, se le niega a “el animal” en un movimiento observable desde dos direcciones.

Por un lado, la exclusión opera desde la definición del animal. Prueba de ello es su definición clásica como *zoon alogon*, negación originaria de la capacidad de respuesta a los animales que limita sus acciones a la reacción mecánica, lo que posteriormente se traducirá por instintiva, automática, irreflexiva, exclu-

yéndolos del ámbito de la acción voluntaria y con ello de la consideración ética; y cuyo legado, complementado por la abstracción moderna del término “el animal”, que permite englobar a los animales concretos, con sus particularidades, en un concepto abstracto, generalizado y sin forma, neutraliza toda posible aproximación a su particularidad como ser vivo sufriente gracias a la indiferenciación absoluta.

Por otro lado, dicha oposición se manifiesta desde la fundación del sujeto, y por tanto del sujeto de derecho, sobre factores ajenos a la vida. Como bien explicita Derrida, Descartes funda el sujeto en virtud del *cogito*, Kant en la *dignidad racional*, Heidegger en el análisis existencial del *Dasein*, y Lacan, en el inconsciente: caracteres todos ellos negados al animal, lo que imposibilita considerarlo miembro del espacio ético por definición, y por tanto del ámbito de la justicia por una supuesta incapacidad de respuesta, y en consecuencia, de responsabilidad. Concepto este último entendido como contractualidad rousseauiana.

No obstante, si se acude a los textos canónicos que sustentan el concepto moderno de “el animal”, como hace Derrida en este breve recopilatorio *El animal que luego estoy si(gui)endo*, puede comprobarse que los autores citados se reconocen manifiestamente inexactos, debido a que la cuestión animal no era el tema central de su razonamiento, lo que explica que ni siquiera tomaran en consideración los conocimientos específicos sobre la zoología del momento.

Efectivamente, la lectura derridiana de la obra cartesiana, concretamente de *Meditaciones metafísicas* y de *Discurso del método*, con especial atención a las traducciones revisadas por el propio Descartes, desvela que los textos que dan fundamento a la categoría de “el animal” no tenían como argumento principal “el animal”, sino determinar la diferencia entre “lo artificial” y “lo natural”,

con vistas a solventar la cuestión del autómeta, verdadera preocupación cartesiana. Los fragmentos en los que tematiza “el animal” son tangenciales a esta cuestión, y sirven como apoyo al argumento según el cual el autómeta se distingue del humano por la inadecuación de respuesta, la incapacidad de adaptación y el mecanicismo perceptible en el movimiento. La única sentencia cartesiana que Derrida localiza centrada propiamente en la cuestión animal se refiere a la inadecuación de proyectar los propios pensamientos del ser humano a los que pueda articular el animal, lo cual encaja perfectamente con el resto de la filosofía de la conciencia cartesiana; pero en ningún punto Descartes pone en duda la semejanza entre el animal y el hombre, lo cual queda patente en el rechazo cartesiano a la definición de hombre como “animal racional o razonable” (Derrida, 2008: 88 y ss.).

Caso similar es el de Kant, quien en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1967: 91-92) erige el concepto de dignidad sobre la autonomía racional que hace merecedor al hombre de pertenecer a un reino de fines. Una categorización de dignidad de muy difícil aplicación al animal, que sacrifica la sensibilidad de la razón moral en aras de una razón pura práctica que sólo puede predicarse propiamente de la unidad de apercepción trascendental, es decir, de la unidad de conciencia sujeto de moral, razón y derecho, y cuya consecuencia es la equiparación del animal a mera cosa disponible como queda de manifiesto en el inicio de *Antropología en sentido pragmático* (1991: 15). De hecho, Derrida recupera la crítica que Adorno realiza a tal categorización kantiana en *Filosofía de la música* (2003: 78), ya que la afirmación taxativa de que el animal no es un fin-en-sí, sino algo perteneciente al ámbito material y por tanto bajo el dominio del hombre devela, no sólo una jerarquización más o menos interesada, sino una animadversión manifiesta (Derrida, 2008: 112 y ss.).

Y lo mismo ocurre con la postura de Heidegger mantenida en *Los conceptos fundamentales de metafísica* (2007), texto en el cual se le niega al animal la capacidad de ser-otro-en-cuanto-a-tal que funda el *logos*, es decir, en cuanto estructura del mundo, incapaz de experiencia de tiempo, de muerte, de finitud. Aunque el mismo Heidegger reconoce claramente que en su estructuración del mundo en tres órdenes (mineral, hombre y animal), el animal no carece de mundo de forma absoluta, antes bien, y por comparación con el hombre por el límite superior y con los minerales por el inferior, es “pobre” de mundo, pero sí que tiene mundo. Es más, el citado texto, supuesto apoyo de la concepción del animal como ser incapaz de experimentar la muerte propiamente, concluye que tal división ontológica en tanto constructo conceptual deja sin explicación no sólo el problema de qué sea el mundo, sino también la relación entre el tiempo y la finitud, ya humana ya animal. Resultado que descarta la adecuación de dicha jerarquía ontológica.

Finalmente, Lévinas, en su defensa de lo infinito, del rostro que se manifiesta con origen distinto del sujeto egótico y que lo funda como respondedor único, prohibiendo su asesinato, cuya teoría pareciera la más próxima a reconocer la otredad del animal, no contempla al animal, al que considera sin rostro, incapaz de morir propiamente, incapaz tanto de responder, como de no-responder. De hecho, Derrida recupera una entrevista a Lévinas recopilada en el volumen *The Middle Voice of Ecological Conscience* en la cual Llewelyn (1991) le pregunta directamente a Lévinas si el animal tiene rostro, es decir, si es una alteridad que me funda como su respondedor único, y, este, haciendo uso de una falsa analogía, afirma:

No puedo decir en qué momento tenemos el derecho a ser llamado “rostro”. El rostro humano es totalmente diferente y sólo a toro pasado descubrimos el rostro de un animal. No sé si la serpiente tiene rostro. No

puedo responder a esa pregunta. Es preciso un análisis más específico (Llewelyn, 1991).

Como bien señala Derrida el hecho de seleccionar para la argumentación al animal con mayor carga negativa de raíz religiosa de nuestra cultura a fin de, por extrapolación negarle el rostro al animal en general, no es baladí, pues tal falacia conduce fácilmente a negar al animal un origen independiente del sujeto egótico, y posibilitar así su exterminio. Tal imposibilidad de reconocimiento de rostro aceptada por Lévinas conduce a Derrida a plantearse que quizás tampoco sea posible discernir qué es un *otro* que responde, y en consecuencia toda la edificación de la ética del rostro pierde fundamento.

Por último, la definición lacaniana, localizada esencialmente en el capítulo *Posición del inconsciente*, en *Escritos* (2002: 813 y ss.), es sencillamente la implicación lógica de las definiciones anteriores: si el animal no tiene capacidad de respuesta, no tiene voz, no tiene lenguaje, no tiene tampoco inconsciente, incapaz de morir o de relacionarse con la extinción de forma simbólica; se deduce fácilmente que todo parecido con la comunicación entre el animal y el humano es fruto del adiestramiento. El animal es totalmente distinto del hombre, definido este último como animal no adaptado, que le libera de las reacciones mecánicas del instinto.

El hecho es que la historia efectual de tales conceptos da como resultado una categorización del animal como lo opuesto o enfrentado al hombre que justifica el especismo antropocéntrico y la percepción del animal como algo cualitativamente distinto que fundamenta la escisión entre naturaleza y cultura. Si el hombre se distingue por la capacidad racional, *cogito* cartesiano; relacionado directamente con la dignidad racional kantiana; la conciencia de finitud del *dasein* heideggeriano, el rostro levinasiano o

el inconsciente lacaniano; el animal queda definido como ser sin *logos*, sin capacidad de respuesta, limitado a reacciones mecánicas instintivas no razonadas, fijas, sin dignidad, sin experiencia de la propia muerte, sin inconsciente. Definición excluyente que domina la modernidad, cuya paradójica, denominada por Derrida, *Mitología blanca*, fundamentada en este sistema de la *Metafísica de la Presencia*, incurre en contradicción ya que, tratando de posicionar al hombre en la cúspide mediante una estrategia de oposición, termina provocando la crisis del sujeto moderno, pues la definición del hombre por identidad exclusiva cercena su característica fundamental: la relacionabilidad, el significado relacional, la relación significativa. La definición de hombre por identidad exclusiva y excluyente conduce a la autoeliminación, como demuestra Derrida en “Autoinmunidad: suicidios reales y simbólicos” (Borradori, 2004: 187), ya que al tratar de excluir lo diferente en aras de una identidad pura e incontaminada lo que se excluye es la posibilidad de relacionarse, de definirse de forma relacional, y por tanto, resistente a la contaminación por ser la propia contaminación en sí.

Pues bien, como es sabido Derrida no plantea en ningún caso una destrucción del sistema desvelado por el análisis deconstructivo, ni siquiera un cambio radical de la situación, más bien desde una posición realista y aceptando que el pensamiento dicotómico seguirá funcionando, sí que es una exigencia ética propia de la deconstrucción al menos intentar reconocer un espacio a lo excluido por el sistema vigente, y en este caso concreto en el que las categorías “humano” y “animal” se han revelado como restrictivas para ambos, definir una identidad que incluya el animal como parte esencial del concepto humano barajando los conceptos de hospitalidad. Operación que puede verse favorecida hoy, no sólo por la profundización en el conocimiento sobre la sensibilidad

animal, sino también por la progresiva deconstrucción de valores logocéntricos.

Tal y como queda de manifiesto tras los análisis deconstructivos, las jerarquías de exclusión conforman una red de significantes íntimamente relacionados, de tal modo que si uno varía, los demás se resignifican. Los movimientos de reconocimiento de la diversidad abren un espacio en la jerarquía establecida que permite, no solo el reconocimiento sino la propia emergencia de lo que fue excluido. De aquí la necesidad de tomar conciencia del objetivo común de tales movimientos: el reconocimiento a lo que difiere del sentido vigente, a lo que fue excluido para que ese sentido vigente se posicionara en la cima. Movimientos feministas, de teoría de género, postcolonial y ecocrítica son solidarios entre sí en el reconocimiento de la diferencia. No se busca el reconocimiento de una identidad de corte excluyente y jerarquizadora como la cuestionada, sino de la diferencia. Lo que se cuestiona Derrida es si, una vez asumido que el proceso de humanización ya ha tenido lugar por contraposición al animal, y que tal sistema genera, incluso, la crisis del concepto de hombre que quería ensalzar: ¿sería posible definir otro tipo de relación animal/ humano capaz de contemplar a ambos?

3. Conclusión

La respuesta derridiana es clara: cualquier definición alternativa de “el animal” que no aborde también la definición de “el hombre” será improductiva debido a la relación de oposición fundamental entre ambas. El análisis deconstructivo demuestra que la estrategia de superación debe abordar varios frentes a un tiempo para que se resignifiquen simultáneamente ambos conceptos.

De otra parte, tampoco es suficiente trascender el concepto de sujeto con el de alteridad y reconocer el centro del ser como

dado por el Otro, que podría ser “el animal”; también es necesario superar la oposición clásica entre “reacción mecánica” y “respuesta”, para atender a la historicidad de la responsabilidad ética, jurídica y política en otra relación de los seres vivos.

Complicados los límites queda patente que el núcleo duro que se debe deconstruir es la capacidad de respuesta del animal, negada por definición, y la necesidad de distinguirla de la reacción mecánica, eufemísticamente denominada “instintiva”. Sobre estas consideraciones y sin incurrir en continuismo, Derrida plantea en primer lugar superar la abstracción que impide el acercamiento al animal como un ser particular bajo la indefinición genérica de “el animal” que alberga tanto a mamíferos superiores como a protozoos, por ejemplo. Emplea entonces el término francés *animot*, homófono de *animoux*, animales en su diversidad y particularidad irreductibles, a fin de enfrentarse desde el mismo lenguaje a la violenta exclusión del tratamiento ético justificada por una estrategia de abstracción por desdefinición. No ha invertido la jerarquía vigente, antes bien, entre las definiciones aceptadas introduce un término que reconoce la diferencia excluida, le da espacio lingüístico para ser considerado como un ser capaz de respuesta, de mirar, de interpelar. En segundo lugar, o mejor dicho, simultáneamente, reconocer al animal su capacidad de *logos*, quizás no *apofántico*, pero sí *logos*. Por una parte, el animal significa, crea significado, *logos*, aunque no emplee juicios. Este *logos* no se relaciona directamente con la facultad de pensar, sino con la de conocer. Este último punto es lo que nos condujo a enlazar la propuesta derridiana con la de Eduardo Nicol y que describimos a continuación como una posible vía de continuidad de la estrategia planteada por Derrida.

Desde el ámbito de la metafísica, ya Eduardo Nicol en su *Metafísica de la expresión* sostiene que la definición del

hombre en función del *logos* es reductiva para él mismo, pues erigir la capacidad lógica por encima de la capacidad expresiva, intuitiva o vocacional va en detrimento del concepto del hombre en tanto ser de la expresión. De aquí que el esfuerzo de Nicol en dicha obra fuera precisamente recuperar cada una de las dimensiones del *logos* excluidas a lo largo de la historia para superar la crisis del sujeto que creía reconocer en una reducción histórica de la capacidad de *logos*. Un concepto de hombre como *ser de la expresión* podría ser compatible, y de hecho solidario, con un concepto de animal valioso en sí mismo. La naturaleza, tal como sostiene Nicol, no es un espacio y un tiempo neutros, abstractos, sin cualidad, sino todo lo contrario; es desde su mismo aparecer un espacio que nace ya cualificado como lugar habitado. Los sujetos no coexisten objetualmente, sino que habitan en comunidad. El espacio es el mundo vital, y el tiempo es la historia de la comunidad simbólica (Nicol, 2003: 58).

Recordemos que Derrida plantea que la problemática animal / humano no debe enfocarse como un progresivo reconocimiento de categorías humanas al animal, o en cuestionar si realmente el ser humano ostenta tantas cualidades como se le otorgan, sino directamente en desvelar que esas categorías son limitadoras para ambos. De hecho, la problematización y cuestionamiento del logocentrismo contribuye ya al reconocimiento de la capacidad de respuesta del animal, pues la comprensión de que el sentido, la voz y el fenómeno son sólo efectos de sentido que por el mecanismo de definición excluyente quedan jerarquizados por encima de “lo otro” ya entraña reconocimiento a lo excluido.

La propuesta derridiana era plantear un concepto de hombre capaz de contemplar la

relación con el animal como algo propio barajando el concepto de “hos(ti)pitalidad”, es decir, de la apertura y recepción a lo radicalmente otro e irreducible a los parámetros del sujeto. Lo que exige plantear la cuestión ética sobre conceptos relativos a la *vida compartida* con el animal y no en factores de otra índole. Fundar el sujeto ético al estilo cartesiano sobre el criterio del *cogito* aboca a una moral provisional, que es lo que definió Descartes, o la responsabilidad ética en términos de contractualismo rousseaiano. Sin embargo, abordar la regulación práctica de la convivencia de los seres con los que convivimos no como un otro sino como parte del *ser de la expresión* que somos sería un paso importante.

El título del recopilatorio sintetiza precisamente esta idea derridiana, en un guiño al cartesiano “pienso, luego existo”. *El animal que luego estoy si(gui)endo* refiere por una parte al *siendo*, y por otra al *siguiendo*. Se es un animal y se *sigue* al animal que está antes que el autodenominado “sujeto”, un animal que puede mirarnos, y cuyo ser es, en todo caso, el *ser-ahí-delante-de-mí*. Este sería el sentido interesadamente olvidado por el concepto moderno de “el hombre”, y que hay que rescatar para establecer un concepto capaz de reconocer a ambas partes en su diferencia. Una simple lectura de la historia del concepto animal / humano demuestra que la explotación ilimitada y el exterminio del animal no es algo natural, ha exigido profundas tergiversaciones teóricas, aunque fácilmente deconstruibles. Superar la inercia de estas exclusiones es lo que queda por hacer y lo que hemos intentado en este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th.W. (2003). *Beethoven. Filosofía de la música*, trads. A. Gómez Schneekloth y A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- BORRADORI, G. (2003). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trads. J. Botero y L.E. Hoyos. Madrid: Taurus.
- CHUN, S. (2011). *La cuestión del animal en los pensamientos de Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida*. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, 27 al 29 de noviembre, Universidad de La Plata.
- DE LORA DELTORO, P. (2003). *Justicia para los animales: La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza.
- DERRIDA, J. y ROUDINESCO, É. (2009). "Violencias contra los animales". En *Y mañana qué*, trad. V. Goldstein. Buenos Aires: F.C.E., 9-28.
- DERRIDA, J. (1989). "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas". En *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver. Barcelona: Anthropos, 107-210.
- DERRIDA, J. (1998). *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, trads. P. Peñalver y P. Vidarte. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J. (2000). *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- DERRIDA, J. (2005). "Hay que comer, o el cálculo del sujeto (entrevista con J-L Nancy)", trads. V. Gallo y N. Billi. En *Pensamiento de los confines*, 17, dic. Buenos Aires.
- DERRIDA, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trads. C. de Peretti y C. Rodríguez Marcial. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I, trads. C. de Peretti y D. Rocha. Buenos Aires: Manantial.
- DESCARTES, R. (2005). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente. Madrid: Tecnos.
- GONZÁLEZ, A. (2016). "Una lectura deconstructiva del régimen carnofalogocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia". En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 69, 125-139. | 27
- HEIDEGGER, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. A. Ciria. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (1967). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 3ª ed.
- KANT, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*, trad. J. Gaos. Alianza: Madrid.
- LACAN, J. (2002). *Escritos*, trad. T. Segovia, rev. J. D. Nasio y A. Suarez, 2 vols. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LLEWELYN, J. (1991). "The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility". En *The Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*. London: Macmillan.
- LLEWELYN, J. (1999). *Emmanuel Lévinas. La genealogía de la ética*, trad. G. Solana. Madrid: Encuentro.
- LLEWELYN, J. (2010). "Where to cut: Boucherie and Delikatessen". *Research in Phenomenology*, 2 (40), *The Non-human Animal*, Leiden, Brill, 161-187.
- LLEWELYN, J. (2012). *The Rigor of a Certain Inhumanity: Toward a Wider Suffrage*. Bloomington: Indiana University Press.
- NICOL, E. (2003). *Metafísica de la expresión*. México: F.C.E.
- NUSSBAUM, M., SUNSTEIN, C.R. (2004). *Animal Rights. Current debates and new directions*. Oxford University Press.
- REGAN, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- SINGER, P. (1983). *Animal Liberation: Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*. Wellingborough, Northans: Thorsons.